Florence Bernault

Quelque chose de pourri dans le post-empire

Le fétiche, le corps et la marchandise dans le Mémorial de Brazza au Congo

Le rapatriement des restes de Savorgnan de Brazza au Congo rappelle ce que la pensée de la modernité occulte quotidiennement : le trafic des corps humains est une technique centrale de la politique moderne. La circulation des corps vivants (la traite et les migrants), des corps morts (les spécimens raflés par la science impériale, les os des Blancs recyclés dans les charmes indigènes, les dépouilles des héros statufiés), les transactions opérées sur les organes et le sang (transplants, médicaments magiques), ont été et restent un enjeu central du pouvoir domestique, lignager et finalement national dans le monde pré- et post-impérial. Dans notre rapport au pouvoir moderne, nous exoticisons cette réalité, soit en la projetant sur l'Afrique, soit en la considérant comme une conduite limite qui menace la stabilité de la séparation entre objet et personne, séparation fondatrice de la rationalité occidentale. Mais l'importance du corps humain dans la fabrication du politique continue de hanter le cœur des imaginaires occidentaux et globaux[1].

Michel Foucault et la pensée de la biopolitique[2], bien qu'immensément fertile pour comprendre le rapport entre pouvoir moderne et corps des hommes, rapport fondé sur la science démographique et biologique, a eu pour conséquence d'occulter un aspect essentiel des processus à l'œuvre dans cette histoire : la permanence de visions et de stratégies concurrentes

1. Cet essai poursuit l'analyse parue sous le titre « Colonial Bones : The 2006 Burial of Savorgnan de Brazza in the Congo » (BERNAULT 2010). Je remercie Pietro di Seregno Alighieri pour m'avoir confié plusieurs documents inédits sur le transfert des dépouilles de son ancêtre, Claire Wendland et Ron Radano pour leurs conversations stimulantes sur le corps et l'échange, et Joseph Tonda pour sa lecture de mon texte.
2. Pour Foucault, ces politiques ne peuvent être réduites à des techniques organicistes ou à des savoirs démographiques puisqu'elles cherchent aussi, tout en se préoccupant du « bien-vivre » des populations, à reformuler la subjectivité des sujets (FOUCAULT 1976, 1997 : 212-235).

Cahiers d'Études africaines, L (2-3-4), 198-199-200, 2010, pp. 771-798.

004287 UN19 05-11-10 14:06:39 Imprimerie CHIRAT page 771

insistant sur le caractère sacré de la personne et du corps humain[3]. Pour Foucault, le biopouvoir est un régime inédit qui prend pour nouvelle cible et nouveau véhicule le bien-être des « populations » et la discipline corporelle et sanitaire des citoyens. Les bureaucraties modernes, pierres angulaires de l'emprise sociale et politique des États-nations émergeant au tournant du XIX[e] siècle, se préoccupent, parallèlement à la biomédecine, de désacraliser le biologique, le démographique, et la vie humaine[4]. En situation coloniale, Megan Vaughan (1991) a montré que le rapport de l'État aux corps, à la santé et à la vitalité démographique des indigènes s'était arrêté en deçà d'un véritable biopouvoir, limité par l'appréhension ethnocentrique des Européens qui considéraient les Africains comme Autres essentiels. L'histoire de l'emprisonnement et des nouveaux espaces carcéraux créés par la colonisation confirme cette intuition (Bernault 1999 ; Zinoman 2001 ; Dikötter 2007). En Afrique postcoloniale, Achille Mbembe (2003, 2004) et Joseph Tonda (2009a)[5] suggèrent que les régimes politiques continuent d'obéir à un schème inverse, celui du « faire mourir et laisser vivre », ou, selon l'expression du premier, aux logiques de la « nécro-politique ». Avec Filip De Boeck (1998), Achille Mbembe (2003) a situé l'émergence de ce régime pendant la période coloniale, moment de déstructuration des limites entre la vie et la mort qui a installé l'absence, le silence et la disparition des corps au cœur des rapports de force raciaux, et encouragé l'invasion de la mort dans tout le champ social.

Pour ces penseurs cependant, la fonction politique des États modernes reste axée sur la protection — ou le dédain — de la vie biologique et démographique, et sur la détermination des limites entre mort et vie. Cette idée a été récemment redoublée par les analystes de la réification capitalistique de l'humain, qui explorent la manière dont les forces économiques et idéologiques du monde moderne objectifient et marchandisent le corps humain, comme elles transforment les personnes et les individus en ressources purement économiques et matérielles, contribuant ainsi à détériorer l'intégrité morale de la personne — envisagée de ce point de vue antagoniste comme individu *irremplaçable, inimitable et indivisible* — en la réduisant

3. Cette contradiction a été relevée, mais non résolue par le groupe de recherches dirigé par l'historienne Anne CAROL (2010), qui oppose une politique publique de biologisation à une sphère familiale et privée où s'organiseraient des techniques de sacralisation du corps. Mon article s'inscrit en faux contre cette dichotomie. Je ne suis pas non plus entièrement Didier FASSIN (2009) dans sa relecture de Foucault et le concept qu'il déploie de « biolégitimité » et de « politiques de la vie » *(« politics of life »).* Ce concept cherche, me semble-t-il, à réintroduire l'idée d'une valeur politique et citoyenne du corps biologique, valeur qui serait redéployée par les acteurs modernes dans une nouvelle « citoyenneté biologique » (PRETYNA 2002). Je pense qu'il est insuffisant de compléter Foucault par le biais d'une morale politique sans songer à la resacralisation des corps.
4. Excellente revue, dans FASSIN et MEMMI (2004 : 20-29).
5. Joseph TONDA (2005) a par ailleurs longuement théorisé la sacralisation et la fétichisation du corps en (post)colonie.

à un amalgame de forces productrices ou d'organes potentiellement recyclables dans les flux du marché, et à terme, dans une autre mécanique corporelle (Scheper-Hugues 2000 ; Scheper-Hugues & Wacquant 2003).

Ce dont ces théories ne parviennent pas à rendre compte est ce qu'elles énoncent elles-mêmes en contradiction avec les dynamiques de réification-naturalisation qu'elles dévoilent : non seulement comme je l'indiquais plus haut la persistance de visions contradictoires sur le caractère sacré de la personne et du corps humain, mais aussi l'existence de processus intenses et profonds de resacralisation de ces derniers à des fins politiques, que ce soit en Afrique ou dans l'Occident post-impérial. Sacré ici signifie que le corps humain reste perçu comme dépositaire d'un « pouvoir » et d'une « valeur » dépassant sa nature physique, mesurable et dégradable. En ce qui concerne les corps morts, la politique de surveillance et de trafic des cadavres que j'ai appelée ailleurs une économie générale de la mort, et qui est essentielle à l'organisation des gouvernements modernes (Bernault 2005), ne peut être réduite à un échange de marchandises organiques et quantifiables, ni à des bio-politiques entendues comme autant de prescriptions hygiénistes. Au contraire, on peut avancer, au-delà de la pensée du bio-pouvoir, que les dominants sont ceux capables de contrôler de véritables « tournois de valeur » sur le caractère sacré de certains corps extraordinaires, et d'organiser des différentiels de qualité entre dépouilles remarquables et communes (Appadurai 1986 ; Verdery 1999 ; Warnier 2008).

Giorgio Agamben est l'un des rares théoriciens qui permettent de revenir à la notion de sacré dans la personne humaine, mais aussi de comprendre la fonction de ce sacré dans l'exercice du pouvoir souverain de l'État moderne. Selon lui, la souveraineté politique repose sur le pouvoir de désigner la vie nue, ou vie sacrée, existence liminale à la fois non sacrifiable et tuable sans délit d'homicide. L'*homo sacer* est donc l'individu désigné par le gouvernement comme exilé dans un confin (le « ban » de la société) entre le seuil juridique et le seuil religieux, dans un espace purement politique. N'ayant plus d'existence religieuse ou juridique, il ne peut être sacrifié ni à la justice ni aux dieux. Désormais prisonnier de la sphère souveraine qui, pour Agamben est l'exception non la règle, il peut seulement être tué sans répartie, l'État définissant le seuil à partir duquel cette vie devient sans valeur. Signalons, puisque nous y reviendrons plus tard, qu'Agamben (1997 : 150) rappelle que le corps du roi est étrangement similaire à celui de l'*homo sacer,* non sacrifiable mais tuable, souillé et nanti d'un surplus de vie (vie nue ou sacrée) qu'il faut contenir, en particulier par la technique de sa reproduction en effigie de cire ou de pierre.

Aux XIX^e^ et XX^e^ siècles, la colonisation ouvrit un moment et un lieu où les batailles de valeur autour du corps humain et de son caractère sacré prirent une importance capitale. Dans un travail paru juste avant le rapatriement des cendres de Brazza au Congo, je montrais comment les colons français et l'État colonial avaient déployé au Gabon une politique du corps

004287 UN19 05-11-10 14:06:39 Imprimerie CHIRAT page 773

tendue entre deux pôles contradictoires : la re-sacralisation du corps humain (celui des Blancs) et sa biologisation, ou réduction à sa dimension organique (le corps des Noirs). L'histoire révélait également un moment de reconfiguration et de fracturation de la pensée symbolique, celle des colons comme celle des indigènes. En effet, si l'on doit après Foucault redevenir sensible à la mise en forme politique des qualités symboliques ou sacrées du corps humain, il faut aussi comprendre la relation créée et imaginée entre ces deux catégories, l'organique (ou physique) et le non-organique (ou sacré). Cette relation fut historiquement complexe. Les colons s'affairèrent, par exemple, à envisager leur corps comme une entité physique capable de signaler (de symboliser) un pouvoir lui-même imaginé comme immatériel. Ces politiques étaient menacées directement sur le terrain par le fait que les sociétés locales ne dressaient pas de frontières imperméables entre la matérialité du pouvoir (défini par le *kundu* ou substance sorcière présente dans le corps des hommes forts)[6] et la matérialité — hautement symbolique — du corps des hommes. En colonie, la conscience de ces différences et de ces parallèles débouchèrent sur des politiques concrètes, conduisant les Européens à soustraire leur corps physique aux attaques des Africains, tout en imaginant que leur présence matérielle, malgré ses effets de violence concrète, pouvait être interprétée comme signe abstrait du pouvoir (Bernault 2006).

Pour compléter Agamben, le moment colonial montre donc que si les dominants peuvent manipuler la définition du sacré et la valeur des corps et des personnes, ils doivent aussi manipuler la *relation* entre ce qu'ils définissent comme sacré et ce qu'ils définissent comme organique. En d'autres termes, le pouvoir souverain moderne dépend aussi de l'organisation des limites entre matériel et spirituel, entre corps et chose. Dans le contexte colonial qui permet d'en observer les prémisses, cet effort s'articula autour de la controverse sur le pouvoir des fétiches (Tobia-Chadeisson 2000 ; Pietz 2005), dont le corps humain fut, en Afrique équatoriale, l'un des avatars essentiels.

L'analyse de l'érection du Mémorial Savorgnan de Brazza (MBZ) à la lumière de ces tournois de valeur sur le corps, permet d'aller bien au-delà d'une lecture critique étroite — si légitime qu'elle soit —, sur les relations de dépendance néo-coloniales réactivées ou trahies par le monument. Certes, le corps de l'explorateur a permis une série de transactions politiques et économiques entre la France, le Congo et les États d'Afrique centrale, ainsi qu'une série de résolutions politiques dans le Congo-Brazzaville d'après-guerre, toutes érigées sur la dissimulation de pans entiers de l'histoire extérieure et intérieure de la région. La consécration du cadavre remarquable de Brazza fonctionne ainsi à l'occultation des corps déclarés implicitement sans valeur, ceux des résistants à la conquête française (Matsoua) et ceux

6. En kikongo, *kundu :* substance sorcière, sorcellerie ; en fang : *évur* ou *évus ;* en myènè : *nyemba-nyemba*.

004287 UN19 05-11-10 14:06:40 Imprimerie CHIRAT page 774

des opposants (réels et présumés) au régime en place. Il n'échappe à personne que le MBz est situé non loin de la rive du fleuve, dans un lieu chargé du souvenir de « l'affaire du Beach » (1999) où plusieurs dizaines de jeunes gens furent capturés, exécutés et laissés sans sépulture par le régime de Sassou Nguesso (Yengo 2006). Ainsi le MBz et le corps de l'explorateur français veulent réécrire, dans les imaginaires populaires, dans le marbre du mausolée et dans l'espace urbain de la capitale congolaise, le mythe national et post-impérial d'une nation unifiée et apaisée. Quant aux bénéfices que tire la France du « don » de ce corps au Congo, ils sont majeurs et soutiennent de nouvelles ambitions post-impériales en Afrique centrale[7].

Le corps mort de Brazza qui, nous le verrons, est aussi un corps vecteur d'agression sexuelle et sociale, confirme le récit invisible de la nation congolaise depuis la colonisation, un récit généalogique à la fois de la naissance patriarcale du corps collectif de la nation, de la désintégration des lignages, de la pénétration de l'étranger dans la reproduction sociale, et un récit qui installe ces fondations dans le transgressif et le criminel, voire dans l'impossibilité à terme de la survie sociale et politique.

Post-empires, suave reconquête

Le corps de Brazza parle évidemment des ambitions post-impériales de la France en Afrique, l'inauguration de 2006 pouvant se lire comme un rejeu de la confrontation Stanley-Brazza en 1881, la France campant de nouveau sur la rive nord du Congo et renforçant ses postes avancés en Afrique centrale, le mausolée fonctionnant comme un nouveau bastion-frontière surveillant le fleuve et les convulsions de la RDC. Dans cette refondation de ce que l'on peut appeler le « complexe franco-congolais », configuration (néo-) coloniale vieille de plus d'un siècle, le Congo et le Gabon se repositionnent comme *leaders* et partenaires principaux. Aujourd'hui, il s'agit pour la France de lutter contre le déclin de son influence en Afrique centrale et la montée des périls anglo-saxons. Brazza symbolise le pouvoir de l'esprit de générosité (il faut toujours et encore sauver l'Afrique d'elle-même et de l'appétit des voisins) contre l'inanité de la puissance « anglaise », matérielle, vulgaire et destructrice, le tout dans des termes remarquablement stables depuis un siècle et demi[8]. Les temps ayant quand même changé, il faut

7. La France signa plusieurs protocoles d'aide avec le Congo entre 2003 et 2006, pendant la construction du MBz, et annula une partie de la dette du pays. En retour, le gouvernement congolais facilita l'intervention diplomatique de la France dans les pourparlers de la guerre au Congo-RDC.

8. Le regard paternaliste et affamé sur les ressources du continent, populations (marchés et travail) et espace (minerais et cultures industrielles), n'a quasi pas varié depuis les discours impériaux du XIX^e^ siècle. Voir le discours de l'inauguration du monument par Philippe Douste-Blazy : « À la fin du siècle dernier, Pierre Savorgnan de Brazza participa à la découverte géographique d'un continent encore très absent des cartes. Aujourd'hui je suis convaincu que l'Afrique est

légitimer la possibilité d'une reconquête « suave » de l'Afrique sous l'angle de la libération du matériel (l'humanisme libéral) et sous celui d'une vieille fiction coloniale, le sacrifice héroïque. Brazza en explorateur humaniste, convoyeur de la parole libératrice, portant la promesse de l'égalité, de la fraternité et de la mission civilisatrice, est opposé à son double diabolique, *Bula Matari,* Henri Morton Stanley, symbole de l'avancée de l'influence américaine et de celle des pays africains de langue anglaise en Afrique centrale, et caricaturé par l'emploi des armes à feu, de la puissance matérielle, de l'argent et de la violence extrême[9].

Mais les post-empires ne sont plus définis seulement au Sud. Ce n'est pas par hasard si les commentateurs célèbrent *ad nauseam* dans la figure de Brazza un aristocrate italien, catholique, humaniste et animé par l'esprit de sacrifice. Certes, ceci l'oppose à un Henry Stanley bâtard apatride, rejeton de la civilisation industrielle et bourgeoise de l'Amérique. Mais la promotion du corps de Brazza en valeur suprême des appétits de reconquête post-impériale contient aussi un récit sur les guerres raciales et postcoloniales de la France intérieure. Savorgnan de Brazza, immigré italien engagé adolescent dans la Marine française et fasciné par la République, rejeton d'une vieille famille catholique et patricienne, est l'exact inverse de l'immigré postcolonial de 2006 : Arabe ou Noir, prolétaire agité et récriminant, suspect d'islamisme radical et d'opposition à la démocratie républicaine. Ces géographies fantasmées du corps de l'immigré se surimposent aux cheminements du mort illustre entre les partenaires stratégiques de la France en Afrique : le corps de Brazza a été déterré dans un cimetière algérien quelques mois après la rupture spectaculaire des négociations entre le président Bouteflika et le gouvernement français sur le traité d'amitié franco-algérien, suite aux émeutes urbaines de l'hiver 2005-2006. Son transfert sur les rives du Congo, dans la terre d'un partenaire postcolonial nettement plus discipliné, prend dès lors une nouvelle signification. Ce ne sont plus seulement le continent subsaharien et ses élites qui font le commerce de leurs

---

la "nouvelle frontière" de ce XXI[e] siècle qui commence à peine. C'est un enjeu exceptionnel qui exige de la communauté internationale audace, ambition et respect. Ces valeurs mêmes qui furent celles de Pierre Savorgnan de Brazza. Tout doit être entrepris pour faire de la jeunesse, de la vitalité et de la créativité de cet immense continent une chance d'abord pour lui-même, bien sûr, mais d'abord une chance pour le monde, une chance pour l'Europe, une chance pour la France », (<www.diplomatie.gouv.fr/fr/article-imprime.php3?id_article=41431>. <www.diplomatie.gouv.fr>).

9. Voir le contraste entre le célèbre portrait de Brazza par Nadar, disponible sur <www.brazza.culture.fr>, et ceux de Stanley, par exemple sur <www.bbc.co.uk/history/historic_figures/stanley_sir_henry_morton.shtml>. Brazza pose en Christ impérial, pieds nus, en haillons et en burnous orientaliste, sans aucun « outil » rappelant la conquête. Au XIX[e] siècle, l'image et le nom de l'explorateur furent abondamment utilisés dans la culture de consommation de masse, en particulier les produits liés au capitalisme impérial (savon, tabac). Il est aujourd'hui populaire comme enseigne de cafés et bars-tabacs.

004287 UN19 05-11-10 14:06:41 Imprimerie CHIRAT page 776

ressources intérieures contre une rente extérieure, mais bien aussi ses partenaires mondiaux. Le MBZ rappelle que la France continue de dépendre de l'exportation de ses ressources matérielles et symboliques, y compris le corps de ses héros. De quoi nuancer et dé-exoticiser les théories de Jean-François Bayart (1999) sur l'extraversion comme stratégie historique des élites africaines. Dans une Afrique centrale où l'influence française menace de devenir marginale, le corps de Brazza tente de retracer un triangle post-impérial, mi-politique mi-sacré entre Paris, Rome (le Vatican) et Brazzaville, qui répond au triangle adversaire Alger-Washington-Kinshasa, celui du réalignement anglo-américain et de la « grande guerre africaine » au Congo-RDC (Englebert & Ron 2004).

Ces manœuvres de repositionnement post-impérial, qui réaffirment le lien entre le corps des héros, la construction des mythes nationaux-impériaux et la puissance des États, fonctionnent également du point de vue congolais. L'inauguration du MBZ a servi d'arène triomphale dans la résolution temporaire des luttes poursuivies pendant plus de quinze ans de guerre. Il couronne la suprématie retrouvée de Sassou-Nguesso et le réalignement du Congo à la tête du complexe franco-congolais. Il affirme la puissance étatique dans la lutte inégale mais sans cesse rejouée entre Batéké et État congolais. Un développement rapide de ce dernier exemple illustre l'importance du MBZ dans la fabrication des fictions nationales et régionales. L'événement inaugural de la colonisation française étant constitué d'un commun accord par la signature du traité entre Brazza et le « roi » des Batéké en 1880, il fallait en 2006 revisiter et relégitimer l'épisode sur le plan symbolique. Le Makoko fut donc invité en grande pompe à figurer au premier plan de la cérémonie du 6 octobre, et eut même la satisfaction de voir quelques membres de la famille de Brazza venir le saluer avec révérence. La présence d'Auguste Nguempio paraissait cependant un camouflet au pouvoir de Sassou, lequel avait quelques mois auparavant soutenu un candidat concurrent à la succession au trône, accessoirement un de ses féticheurs attitrés, Maurice Itsilemba, et avait dû reculer devant le candidat du collège électoral traditionnel téké[10]. Mais l'épisode montre en réalité que le pouvoir téké est plus que jamais tributaire de l'État congolais, qui non seulement intervient dans le processus successoral, mais apparaît comme le seul garant des maigres ressources dont

10. Soutenu également par la famille de Brazza, qui pétitionna dit-on pour qu'Augustre Ngempio soit reconnu par Sassou. Sur la controverse, voir la « Lettre ouverte à monsieur Denis Sassou Nguesso », signée par Grégoire Gayino pour la diaspora téké en France, 22 février 2005, <www.fcd.ras.eu.org> ; Kimpwanza, « L'histoire du royaume Téké risque de connaître des hoquets », 4 octobre, 2006, <www.congoplus.info> ; « Congo : le gouvernement contraint de capituler dans la "guerre des Téké" », article non signé, 2 octobre 2006, <www.congopage.com> ; « Le roi Makoko invité à accueillir les restes de Savorgnan de Brazza », article non signé, 30 septembre 2006, <www.congo-site.com> ; « Sassou Nguesso capitule », article non signé, 1er octobre 2006, <www.afriquecentrale.info>.

la « cour » téké peut disposer grâce au capital symbolique de l'histoire coloniale, réactivée à l'occasion de l'inauguration. Certes, les Batéké conservent une influence religieuse sur la terre et les morts à Brazzaville, et la présence du roi représente la bénédiction des pouvoirs traditionnels sur la captation du fétiche Brazza par Sassou. Ils sont donc, aujourd'hui comme hier, les intermédiaires de la captation du corps (lire du pouvoir) des Blancs par les puissants du Congo. Mais la dispute sur la succession dynastique, comme les réclamations du Makoko de sa part du gâteau mausolesque, confirment en dernière analyse l'étendue du pouvoir de l'État central sur les anciennes chefferies et régimes locaux (précoloniaux), qui ne survivent que dans et par la lutte qu'ils soutiennent avec lui (Bernault 1996 : 161-164).

Colosse phallique et accouchement patriarcal de la nation

Face à la tribune, en marbre blanc étincelant, haute de quelques huit mètres et surplombant l'entrée du Mémorial, l'imposante statue de Brazza est le colosse phallique d'un ordre patriarcal qui transcende les hiérarchies coloniales et raciales. Le monument, avec son dôme, ses colonnes, sa façade néo-classique, est lui-même une imitation du Panthéon parisien, ancienne église Ste Geneviève dédiée en 1791 par les révolutionnaires français « Aux Grands Hommes, la Patrie reconnaissante ». Brazza est donc un *big man* franco-congolais, garant de la survie du régime patriarcal qui constitue depuis le XIX[e] siècle l'épine dorsale du pouvoir public et domestique de l'Afrique équatoriale, un système renforcé en partie par la colonisation, même s'il est aujourd'hui attaqué de toute part par la réalité sociale. Simultanément, la statue se dresse comme l'avatar moderne du grand Blanc, des grands hommes, et du Christ, accumulant les éléments syncrétiques du Souverain moderne analysé par Joseph Tonda[11]. Avec son bâton et sa toge de prophète, sa barbe christique, un voile marial, elle est la représentation incarnée, sublimée et redoublée de la puissance nouveau style, celle des Blancs, de la science conjuguée au pouvoir sacré et magique, figures multiformes et hybrides de la puissance moderne en Afrique équatoriale[12]. Ce pouvoir ambivalent et protéen est soutenu par le récit patriarcal par excellence, celui de Dieu, du Christ, de Satan, bref de la Sainte famille chrétienne surdéterminée par l'acte génératif masculin, qui structure celui de la Nation moderne (française, gabonaise, congolaise, etc.) et de ses pères (Schatzberg 2001).

11. « Mais c'est le Christ ! » s'exclame une spectatrice dans la foule le jour de l'inauguration et au moment où la statue est dévoilée. Pauline Simonet, « Un mausolée pour Brazza », RFI-Actualités, 4 octobre 2006. Disponible sur <www.rfi.fr/actufr/article/082/article_46581.asp>.
12. Comme les hommes forts du Congo, Brazza est soupçonné d'avoir appartenu à la franc-maçonnerie. Voir Mouvimat, « Quel est le sens du mausolée de Brazza ? », article disponible sur <www.demainlecongo.over-blog.com>.

004287 UN19 05-11-10 14:06:41 Imprimerie CHIRAT page 778

Car Brazza est aussi un avatar de la figure du politicien moderne, sages-hommes qui mettent bas la nation et facilitent le travail de la naissance du politique collectif, en contraste avec les sages-femmes qui s'occupent du travail de la reproduction sociale dans la sphère domestique. Cette figure du patriarche accoucheur n'est ni africaine, ni coloniale, elle s'impose comme l'effigie globale de la naissance des États-nations depuis la fin du XVIII[e] siècle[13]. L'avènement (difficile, heurté, porté par la violence coloniale) du règne mondial du modèle de l'État national depuis la fin du XVIII[e] siècle, en Occident comme en Afrique, est un procès intimement lié à la mise en scène des hommes forts dans un rôle nouveau, celui de la « fabrication » politique. La révolution, le progrès, la naissance de nouvelles institutions et de nouvelles ères, le renversement des anciens régimes et la greffe de l'État en Afrique, le procès de civilisation et le règne de la raison politique, reproduisent depuis deux cents ans le récit des Lumières. Ce récit est celui de la « réforme ». Il s'inscrit dans le mythe de l'égalité républicaine et du mérite individuel, résumés par la démocratie électorale, et s'oppose au récit monarchique, dynastique (lignager), celui de la « restauration », et celui de l'ordre divin. Ainsi, dans la plénitude de son historicité patriarcale, le Souverain moderne est une figure du pouvoir qui parle aussi bien à l'Occident post-impérial qu'à l'Afrique postcoloniale.

Mais que vient faire le « corps », la dépouille de Savorgnan de Brazza et celles de sa femme et de ses enfants, dans cette histoire, dans ce mémorial, qui comme le dit Bélinda Ayéssa, la présidente de l'association organisatrice, « fait désormais *corps* dans notre ville et s'imbrique dans le relief touristique [de Brazzaville] »[14] ? Le MBZ est d'abord un avatar tropical des panthéons et des monuments aux morts français, dans lesquels la chair des hommes remarquables de la patrie est régulièrement consacrée en fétiche de la République[15]. Ceci pour souligner une fois de plus l'articulation forte entre économie de la mort occidentale et équatoriale, et la logique partagée des transactions globales sur les corps héroïques. De plus, le MBZ possède

13. La scène des VIP durant la cérémonie officielle en proposa une image caricaturale, faisant poser côte à côte politiciens africains dans toute la splendeur ostentatoire de leur style de domination boursouflée, du *makoko* en costume traditionnel au nonce apostolique, envoyé du Pape (ce super-patriarche spirituel de l'ordre masculin), et les officiels français, la cinquantaine myope toute en arrogance demi-teinte, sveltes incarnations à lunettes du savoir et du savoir-faire bourgeois, élitiste et urbain qui est devenu la marque de la classe politique occidentale.
14. Mes italiques. Bélinda Ayéssa, « La présence des restes de Brazza au Congo a des enjeux considérables », interview de Rosalie Guielle et Elphie Schella Tsana, 3 octobre 2006, disponible sur <www.congo-site.com/pub/fr/v4x/actualites/article.php?num=5491>.
15. L'histoire des entrées triomphales et des sorties honteuses du Panthéon montre que ces consécrations, loin d'être absolues, restent dépendantes de l'idéologie et des intérêts des régimes successifs (OZOUF 1984 ; sur les monuments aux morts, SHERMAN 1999).

004287 UN19 05-11-10 14:06:41 Imprimerie CHIRAT page 779

certains caractères des reliquaires équatoriaux anciens, la statue anthropomorphique du colosse de marbre déviant l'attention du profane du paquet des reliques, conservé dans la crypte du mausolée.

Pourtant, des incertitudes minent ces convergences contradictoires. Entouré de sa femme et de leurs quatre enfants, le cadavre de Brazza n'est pas réductible à la figure du grand homme républicain, de l'ancêtre, ni d'ailleurs à celle du Christ ou du prophète des nouvelles églises du Réveil. Il est tout cela à la fois et son contraire, figure du paradoxe, de la contradiction et du composite. L'ancêtre composé anciennement en relique en Afrique équatoriale était choisi en tant qu'individu remarquable, les sociétés locales ne consacrant pas la famille mais le héros exceptionnel et protecteur. Quant au Christ, le mystère de sa naissance et de sa mort-résurrection propose un ordre basé sur la fin du lignage et sur la mort sociale. Les hommes (Joseph) n'engendrent plus, les fils (Jésus) ne se marient point et n'ont pas de descendance. Le christianisme poussé à l'extrême est le règne de la fin de la reproduction et de la vie collective compensé par la promesse vague de l'éternité de l'individu (méritant) dans l'au-delà. En cela le MBZ est sans doute le front avancé de la religion nationale moderne, dans l'incarnation de sa cellule de base, son unité mythique fondatrice, la famille nucléaire et uni-générationnelle, patriarcale et inégale, réunie autour de la figure du Père-héros[16]. L'insistance sur les liens générationnels entre Brazza géniteur et sa famille morte (dans la crypte), et sur Brazza ancêtre dynastique de la famille franco-romaine (les descendants vivants « qui ont tenu à faire le voyage ») redouble en la masquant l'absence réelle de lien générique entre l'explorateur français et la société congolaise, à qui l'on impose ce faux ancêtre étranger et ennemi. L'ancestralisation de Brazza est donc, au mieux, contradictoire, ambiguë et inachevée. Le cadavre mausoléifié de l'explorateur est un ancêtre frappé par le schème de l'usurpation, par l'affirmation et la coupure du lien reproductif, et en définitive, par la menace de la mort dans l'intime de la reproduction biologique et sociale.

La mort dans l'intime de la reproduction

Ceci explique pourquoi l'ancestralisation paradoxale de Brazza au Congo est travaillée par la figure de l'intrus et de l'esclave, un imaginaire ancré dans l'alliance Brazza-Makoko en 1880 et qui s'appuie sur deux anecdotes significatives qui surgirent en 2006 : d'une part un scandale initié par l'historien congolais Théophile Obenga, d'autre part l'image de Brazza en fils

16. Les membres de ces églises se laissent pousser la barbe et les femmes se couvrent d'un voile (TONDA 2002 : 37). La panthéonisation congolaise de Brazza n'est pas non plus réductible à celle des grands hommes du Panthéon français, où aucun des héros de la Nation ne fut enterré avec sa famille (la femme du diplomate Philippe Berthelot exceptée), car c'est l'individu méritant et remarquable que la République encense, non la lignée, réminiscente de l'ordre monarchique (OZOUF 1984).

004287 UN19 05-11-10 14:06:41 Imprimerie CHIRAT page 780

adoptif du Congo. Voici comment Belinda Ayéssa, chargée des relations publiques de la Fondation Pierre Savorgnan de Brazza, décrit la rencontre de 1880 :

« C'est lors de son second voyage passant par la Léfini qu'il va rencontrer le Makoko Ilo 1er, avec lequel il va signer le traité d'amnistie *[sic]* du 10 septembre 1880. Même quand le Roi le reçoit, c'est en ami. Et ce n'était pas avec difficulté que le Roi avait demandé à Savorgnan de Brazza de venir prendre possession des terres qui allaient devenir plus tard des occupations françaises. De Brazza a été accueilli comme un ami, conformément à l'hospitalité africaine. Il a été adopté et est devenu fils adoptif. C'est pour ça qu'on se permet de dire "Pierre Savorgnan de Brazza de retour parmi les siens" »[17].

Le schème de l'adoption signale un soupçon majeur : celui de la transgression servile. En effet, l'adopté dans les communautés équatoriales anciennes est un membre du lignage dépourvu de famille personnelle, donc de recours lignager en cas de conflit avec la famille à laquelle il s'est incorporé. Il est donc symboliquement dans la position de l'esclave ou du dépendant sans recours. Ironiquement, l'insistance du discours officiel français sur l'héroïsme de Brazza libérateur humaniste et « père » des esclaves contribue à la confirmation de ce schème[18]. Mais Brazza-esclave devient ici agresseur intime, comme l'explique la « révélation » de Théophile Obenga durant les cérémonies de l'inauguration du MBZ :

« De Brazza a violé une princesse batéké à Mbé chargée du feu sacré royal [...]. Maintenant si vous voulez célébrer quelqu'un qui a violé une femme congolaise, faites ! [...]. De Gaulle savait bien que de Brazza avait violé une femme, c'est un fait établi, connu, banal, qu'on cache [...]. Eboué le savait [...]. Ce ne sont pas des choses qu'on fabrique contre de Brazza, il a violé une Congolaise, et aujourd'hui on l'encense comme un pharaon »[19].

Sous les fioritures afrocentristes d'Obenga, l'épisode, apocryphe ou non, est caractéristique de la vision de la colonisation comme attaque majeure de la reproduction sociale. Le « feu » de la princesse téké a un double sens, il est à la fois l'âtre permettant la cuisine domestique et de la reproduction biologique (les femmes assurant la préparation de nourriture) et le feu rituel, assurant la continuité politique du royaume téké et la reproduction sociale de la dynastie et de ses pouvoirs traditionnels sur la terre et sur les

17. Bélinda Ayéssa, « La présence des restes de Brazza au Congo a des enjeux considérables », *op. cit.*
18. Voir le motif de Brazza « père des esclaves », par exemple in Pauline Simonnet, « Un mausolée pour Brazza », *op. cit.*
19. Théophile Obenga, in « De Brazza, faux "humaniste", vrai "violeur" ? », 2006, <www.congoplus.info>. Vidéo de l'interview disponible sur <video.google.fr/videoplay?docid=7116215169840427224>.

hommes[20]. Le viol de la princesse est donc une agression sur le contrôle de la continuité lignagère et la reproduction physique, un épisode d'insertion intime de l'esclave dans le corps de la nation congolaise en gestation dans l'embryon de communauté politique représentée par le royaume téké — que tout le monde accepte comme l'ancêtre du Congo moderne. Brazza est ici le Blanc magique et violent qui a pénétré les mécanismes de la survie sociale, mais aussi l'esclave (le fils adoptif) qui a réussi à s'immiscer de manière transgressive dans la production de la classe dominante, les *leaders* politiques et spirituels de la Nation. Sassou est lui-même visé dans cette histoire, comme héritier de cette figure d'*outsider* déviant et usurpateur. Comme la plupart des politiciens modernes en Afrique équatoriale, il apparaît seulement comme un être liminaire, à peine humain, aux marges de la carte ethnique (pygmée) ou cosmologique (diable), mais aussi comme un esclave. Pour les Gabonais et les Congolais d'aujourd'hui, l'insulte est courante contre les hommes politiques, et exprime le désarroi et le dégoût de la société vis-à-vis d'une ploutocratie qui ne pense qu'à elle.

La figure moderne de l'esclave est celui qui n'est pas lié par les devoirs de réciprocité du lignage, il est celui qui fonctionne uniquement par intérêt personnel et ne doit rien à personne. Il incarne donc la figure du sorcier criminel qui dévore ses parents et la fin de la reproduction. Les révélations d'Obenga sont confirmées par le mythe mineur du pacte de sang qu'aurait établi Brazza et le roi, le liquide vital prenant ici la place du traité écrit pour rappeler le lien génitif entre arrivée de l'Européen et alliance sociale. Et c'est bien ainsi que se voient les Congolais au miroir du grand Blanc à la fois Christ et Diable, agresseur, usurpateur et inévitable père incestueux revenu sur les rives du fleuve :

> « En effet la vie de Brazza se confond avec celle des peuples africains qu'il a pu, au cours de ses explorations, non seulement approcher mais conclure avec eux des liens profonds tant sur le plan sentimental que social ; à tel point d'ailleurs qu'un pacte de sang a pu être conclu avec le Roi Makoko [...] »[21].

Le lien de sang n'est pas à entendre seulement comme un pacte d'alliance familiale ou commerçant[22], mais comme un pacte sorcier, le sang étant la marque de la sorcellerie, du vampire assoiffé de la force vitale de sa victime. C'est la marque de la relation de haine-désir qui exemplifie

20. Imaginaire calqué sur un modèle monarchique égypto-occidental qui a peu de rapport avec l'histoire, le « roi » tio étant au XIX^e^ siècle élu comme *leader* spirituel plus que politique d'une fédération très lâche de communautés rendant un culte au Nkwe Mbali, le fétiche central de Mbé, la capitale contrôlée par le Makoko (VANSINA 1973).
21. Mouvimat, « Quel est le sens du Mausolée de Brazza ? », article non daté, <demainlecongobrazzaville.over-blog.com>.
22. Voir les alliances de sang utilisées par les Bobangi, marchands d'esclaves du fleuve Congo — le schème annonçant celui des sorciers prédateurs de vies humaines (HARMS 1981).

004287 UN19 05-11-10 14:06:42 Imprimerie CHIRAT page 782

l'ambiguïté de la relation sociale et des relations de pouvoir depuis la période coloniale. L'alliance avec l'autre menace toujours de déboucher sur la destruction du plus faible, l'effondrement de la communauté, l'inévitabilité du Blanc et de l'ordre politique qu'il personnifie. L'accouchement de la nation congolaise, née d'une transgression fondatrice, est marqué par le régime de la prédation familiale et de l'inceste : « Puisque les Congolais n'aiment pas les Congolais, puisque les Congolais ont une haine politique vis-à-vis les uns des autres [...]. Les Congolais préfèrent adorer l'étranger plutôt que d'éprouver du respect pour un Congolais. C'est extraordinaire ! [...]. Donc au fond nous sommes les enfants de Brazzaville, de Brazza, nous sommes Brazzaville »[23].

Dans ce récit qui pose les colons comme nouveaux ancêtres, un nouvel ordre parental est esquissé. Plutôt que de déparentalisation (Tonda 2005), cet ordre parle de reproduction sociale transgressive et létale. Fondé sur le viol, l'engagement intime et criminel de Brazza et de la princesse téké résume la colonie et le post-empire sur toile de fond de la mort omniprésente, celle des vies tuables et non sacrifiables (les vies congolaises au temps de la colonie et de la postcolonie), dans la vie fausse d'un seul corps magnifié, violent et violeur, dans sa blancheur étrangement innocente et dangereusement stérile, dans l'infertilité paradoxale du corps mystique de l'Église et du Christ, confondus dans le motif pervers de la désincarnation-incarnation.

Car le Christ que réplique la statue et le personnage de Brazza consacré publiquement, est celui qui n'a pas de tombeau, celui dont la chair mortelle a disparu. Garante de la résurrection, cette absence est symbolisée par les statues, colosses et autres représentations du divin, et par la croyance dans la vie éternelle du corps ressuscité. On sait comment la civilisation occidentale s'est débattue dans le problème de la représentation du corps divin, et dans celui de l'incarnation de la chair. La lutte contre les images et l'idolâtrie, la révulsion des protestants contre le cannibalisme des catholiques ingérant l'hostie et le vin a fait rage dans toute la chrétienté occidentale du XVI^e^ siècle à la contre-réforme (Lestringant 1996). On peut dire que les sociétés équatoriales ont connu des convulsions similaires au moment de la défaite coloniale. Désormais prises entre le culte des dieux-objets (les fétiches et les reliques lignagères) et les nouvelles prescriptions chrétiennes, elles ont hérité de l'hésitation fondatrice de l'Occident entre incarnation et symbolisation, une incertitude dont j'ai retracé récemment les méandres au Gabon (Augé 1988 ; Bernault 2009). Le christianisme colonial attaqua le régime du fétiche en niant l'existence matérielle et présente de tout sacré et de tout pouvoir (dans les fétiches indigènes), mais aussi en niant les croyances fétichistes propres à la tradition chrétienne, en particulier le mystère de l'incarnation. Les rites et les *sacra* de l'Église officielle furent donnés, avec réticence, à l'adoration des convertis essentiellement comme

23. Obenga, « De Brazza, faux humaniste », *op. cit.*

symboles (supports désincarnés faisant signe vers une réalité intangible) du pouvoir de Dieu, plutôt que comme dépositaires d'un pouvoir sacré-incarné, ou comme la vraie chair de Jésus et des saints.

Malgré ces incertitudes nouvelles, les os du Blanc contenus dans le MBZ continuent de garder dans l'imaginaire populaire et dans celui des politiciens, une « valeur » sacrée qui peut être accaparée par les Grands. C'est ce que démontre l'histoire coloniale des anxiétés des Européens sur le recyclage de leurs cadavres dans les charmes locaux (Bernault 2006). Ou encore la rumeur de la capture de l'os du grand Blanc par le sorcier-en-chef local, le grand satan du Congo, Denis Sassou-Nguesso : « Ce ne serait pas surprenant que les restes de Brazza finissent dans un fétiche, car le très fétichiste Sassou a peut-être souhaité récupérer ces os pour un fétiche qui lui assurerait un pouvoir à vie »[24]. Du côté français, le récit du vol des os a été prégnant dans l'imaginaire colonial depuis le XIX^e^ siècle, armature des angoisses blanches sur le recyclage de leurs corps dans les rituels locaux, un récit qui remplaça dans les années 1910 le folklore du cannibalisme, récit guerrier du petit Blanc de la conquête cuit tout entier et encore vivant dans la marmite du colonisé. Après les années 1910, les peurs se focalisèrent sur le démembrement et la division du corps mort des Blancs dans les rituels locaux de reproduction sociale et de pouvoir, passant de la fiction guerrière de la dévoration violente à celle, bureaucratique et domestique, de la cuisine sociale. En 1911, la loi coloniale imposa des régulations funéraires dans les colonies équatoriales, sépara les tombes blanches et noires, barricada la terre des quelques morts restés dans la colonie. En 1923, l'ouverture des tombes ancestrales et la composition des reliques fut codifiée comme crime « anthropophagique ». Il est donc remarquable, dans la perspective de cette longue histoire de la conscience de leur corps comme fétiche politique de prix, et la protection de celui-ci, que les Français de 2006 aient accepté d'envoyer le cadavre de l'un de leurs héros au Congo[25].

Car on ne peut que remarquer la coïncidence forte qui existe entre le vieux fond païen et gréco-latin de l'imaginaire du pouvoir et du sacré en Occident, et l'imaginaire de la mort et de la manipulation funéraire des corps extraordinaires, porteurs des forces ambivalentes du sacré en Afrique équatoriale. En suivant Agamben, la tradition gréco-romaine, puis chrétienne et médiévale, et enfin moderne, assigne aux corps, vivants aussi bien que morts, la faculté de posséder, au-delà de leur valeur biologique et biopolitique (c'est-à-dire le biologique en tant qu'il est soumis à la régulation et à la surveillance de l'État), une valeur sacrée. Dans le cas des héros et des souverains, ce sacré dépasse même le pouvoir de définition et de contrôle de

24. Voir « Le congolais errant », 3 octobre 2006, <www.mwinda.org>.
25. Mais il faut rappeler que de Brazza avait refusé d'être panthéonisé après sa mort. C'est donc en tant que personne privée qu'il fut déterré à Alger. On imagine mal la France envoyer au Congo un de ses corps glorieux du Panthéon, ou des monuments aux morts. Pour comparaison avec l'autre exception coloniale, la tombe de Cecil Rhodes, voir RANGER (1987).

004287 UN19 05-11-10 14:06:42 Imprimerie CHIRAT page 784

l'État, il doit être contenu et réfréné dans l'enveloppement et la prise en charge des restes mortels, et dans la duplication de la figure du héros en statue ou en effigie. La fête des larves en Grèce représente ce qui reste du mort, entité indéfinie et incommode qui revient hanter le présent, comme un *evus* (substance sacrée-sorcière) qui, en Afrique équatoriale est souvent décrit comme un animalcule qui remonte du corps des défunts enterrés sous forme d'insecte ou de lézard. En Occident, comme l'a montré Giorgio Agamben (1997 : 101-113) à la suite de Jean-Pierre Vernant et Ernest Kantorowitz, la transformation du souverain mort en statue ou la destruction de son double en effigie, fixe le mort et détruit — ou recycle dans le social bénéfique — ce dangereux excédent qui subsiste en dehors du corps mort. Le rôle des images, des statues et des reliques des saints dans la chrétienté obéit à de semblables préoccupations (Brown 1981 ; Geary 1978). En Afrique équatoriale, la composition des reliques et des boîtes reliquaires a une fonction comparable (Bernault 2009).

La statue de Brazza est peut-être un témoignage postcolonial de la survie de ces effigies sacrées, destinées à rétablir des rapports normaux dans la circulation du sacré entre vivants et morts, hommes et dieux. Mais dans tous les cas, l'effigie du « faux-vivant » Brazza montre que tout le monde, Français comme Africains, croit, consciemment ou inconsciemment, à l'existence de quelque chose de sacré, de puissant (les Congolais et les Gabonais diraient « la chose ») et d'irréductible à la vie biologique de l'explorateur. Mais cette croyance se déploie sur fond d'incertitude sur la relation entre la pierre, les reliques, les ancêtres, le fétiche et la puissance. En d'autres termes, plus personne ne peut confirmer la relation entre le pouvoir installé dans la matérialité du corps extraordinaire (et sa consécration rituelle), et ses représentations-effigies, mais personne non plus ne peut cesser d'y croire. Cette hésitation ne provient ni du déclin des superstitions dans l'Occident moderne, ni du désenchantement contemporain des croyances africaines, mais elle est le produit d'une configuration historique, la lutte violente pour contrôler la configuration du sacré et du profane. Ces luttes prirent la forme, en colonie, de ce que j'appelle provisoirement le régime de fétichisme charnel, un régime historique de rapport au corps, au sacré et aux choses, dont j'examine les prémisses à la fin de cet article.

Nées au sein des obsessions européennes sur le pouvoir des corps envisagés à la fois comme mécanismes organiques et fétiches sacrés, ces images effrayantes de la reproduction politique et sociale s'articulèrent aux anxiétés équatoriales sur le contrôle des corps comme organes de la puissance et sur la mise en pièces des rites de la reproduction lignagière. Au-delà de Foucault et du biopolitique entendu comme primat du biologique, la permanence de la composition politique du pouvoir dans le corps-fétiche de S. de Brazza ouvre la question de l'économie moderne de la mort, celle que nous devons continuer à penser et à mieux comprendre, et où le sacré reprendrait une place heuristique.

004287 UN19 05-11-10 14:06:42 Imprimerie CHIRAT page 785

Le sacrifice et la trivialisation du rite

La congruence des imaginaires blancs et noirs sur le corps comme fétiche du pouvoir se consolide sur le schème du sacrifice. Pour les officiels français, la figure de Brazza martyr rappelle le récit hégémonique du sacrifice des Européens colonisateurs. Mort à l'issue d'une mission d'inspection en 1904-1905 destinée à dénoncer les abus des compagnies concessionnaires au Congo, de Brazza a donné son corps deux fois. D'abord en chair et en os, pendant les explorations, lorsque la légende décrit le Français « aux pieds nus » et en haillons qui verse son sang et ses forces en Afrique équatoriale pour sauver les Africains du commerce des esclaves, puis comme inspecteur des abus coloniaux en 1905, offrant sa vie pour protéger ses « enfants » du Congo. Ici le schème du sacrifice vient compenser et inverser le schème de la marchandisation. Dans un cas, la traite, le martyr vient mettre fin aux rouages d'une reproduction sociale pervertie et auto-destructrice, dans l'autre, l'exploitation coloniale, l'humanitaire vient resanctifier la mission civilisatrice par la restauration d'un échange sacré entre dominants et dominés. Le deuxième don de Brazza est celui de son corps mort, un cadavre véhicule de puissance politique et de réconciliation historique. Le MBZ, sorte de « Monument au soldat connu », célèbre les petits fantassins de la (néo)colonisation, nouveaux Christs séculaires, saints transnationaux et hybrides qui jouissent d'offrir leur corps martyr à l'Afrique pour instituer la possibilité de nouveaux échanges et masquer la violence de l'ordre post-impérial.

Il est entendu que du côté congolais, le diable Sassou a remplacé le régime du sacrifice par celui du crime, du vol des organes sacrés et de la trivialisation du protocole rituel. Les os de Brazza seront donc pillés. Mais côté congolais, l'inauguration du MBZ est aussi la suite de l'épisode de « conjuration familiale » organisée durant la Conférence nationale de 1991 (Gruénais *et al.* 1995 ; Yengo 2006). En 1991, l'évêque catholique Mgr Kombo dirige l'épisode néo-traditionnel de dénonciation et de réconciliaton familiale qui détrône Sassou et l'institue en satan-sorcier responsable du déclin de la nation congolaise. En 2006, l'inauguration du MBZ consacre le retour de Sassou au pouvoir, comme grand *manager* de la réconciliation franco-congolaise d'une part, et congolo-congolaise (fin proclamée de la guerre civile) d'autre part. Dans les deux cas, la procédure est clairement calquée sur des rituels « traditionnels », mais elle est marquée chaque fois par une logique de trivialisation qui engendre des soupçons d'échec ou de minage de la réconciliation par la puissance sorcière. En 1991, le conjurateur est Sassou. Tandis que tous les participants à la conférence se lavent les mains à l'issue des négociations, Sassou reste absent, ce qui le met en réserve de l'admission de sa culpabilité et de sa réintégration dans la famille restaurée par le guérisseur Nkombo. En 2006, il n'y a pas de coupable désigné ni de victime, seulement une prétention affichée de pacification du pays avec lui-même, par le détour de l'ancienne puissance coloniale et par

004287 UN19 05-11-10 14:06:43 Imprimerie CHIRAT page 786

les os de Brazza. Le président congolais se présente comme le *nganga* (le guérisseur et le voyant) de la cérémonie, mais une nouvelle fois, le schème du ratage plane : les os de l'ancêtre sont ceux d'un intrus, de l'ennemi placé dans la terre sacrée du lignage, aucun des représentants de l'opposition congolaise n'est invité, la mise en scène est destinée à l'esbroufe régionale et internationale[26]. Comme le dit un *blogueur* outré : « Dans nos villages, nous pleurons nos ennemis, une forme d'hommage qui peut être comparée à l'attribution du nom de Brazza à une école, mais même les Bamilékés, grands experts du culte des morts, n'enterrent pas leurs ennemis dans leur maison »[27]. Sassou prend, une nouvelle fois, la figure du diable agresseur, du franc-maçon et membre de toutes les sectes occultes où se rassemblent les puissants criminels :

> « La raison occulte [de la construction du MBZ a été] évoquée par les mystiques tékés : le nkini, un fétiche qui doit être enterré dans le cercueil d'un grand personnage pour pérenniser un pouvoir injuste. Maître Sassou qui a désormais sa propre loge [...] n'a pas abandonné ses pratiques fétichistes, qui d'ailleurs se complètent aux *[sic]* véritables buts franc-maçonniques qui sont de livrer la terre totalement réduite en servitude, en esclavage à... un dieu humain, une sorte de représentant du diable qui ne serait que le diable ou le démon lui-même »[28].

On est bien ici, non pas dans un système opposant les croyances de l'Occident colonisateur et celles de l'Afrique exoticisée, mais dans le régime hybride du Souverain moderne construit par Joseph Tonda (2005), où les figures du pouvoir confondent, en même temps qu'elles les personnifient, divers temps historiques, multiples figures divines et causalité ambiguë de la grâce et de l'affliction.

Le fétiche, marchandise impérissable

Mais il faut aller plus loin. Figure du double, fétiche éblouissant *(ibid.),* la représentation lapidaire de Brazza veut nous faire croire qu'elle est unique, alors qu'elle n'est qu'une poupée parmi d'autres. Une momie du Blanc perdu, un simulacre de son ordre, un fantasme de son commandement emmailloté dans une blancheur de marbre. Certes, cette représentation colossale consacre la rupture historique avec le régime commémoratif des plaques et des stèles contemporaines de la loi coloniale, où peu de statues furent

26. L'étrangeté de Brazza rappelle ici, dans l'esprit des critiques, que Sassou lui-même est vu comme un intrus du Nord, illégitime chef familial du Congo. Sur l'absence des membres de l'opposition, voir le message de Nimi Lukéni, 8 octobre 2006, <www.mwinda.org>.
27. Ndong Mong, message posté le 1er octobre 2006, forum de discussion sur <www.mwinda.org>.
28. Mouvimat, « Quel est le sens du Mausolée de Brazza ? », *op. cit.* Noter la conflagration entre Satan, Dieu, le Diable, le Maître et le Sorcier.

érigées en hommage aux héros. À leur place, on marqua l'espace à coup d'à-plats de métal ornés de mots et de noms, de baptême d'écoles et autres lieux publics[29]. Cette politique du baptême usait du nom mais pas de la technique de la chair transfigurée, elle reflétait en évitant d'incarner[30]. Car il fallait entourer de précautions les représentations du corps présent, terrible et vulnérable du colon, engagé en chair et en os dans le présent de la possession coloniale. À présent qu'il est parti et partiellement perdu, ce Souverain-là revient en triomphe sur le sol où ont été abattues les statues intermédiaires de la libération anti-impériale. Donner corps à ses fantasmes, à ce qu'on a perdu, sous le signe de la statue, c'est une tentative nouvelle en (post)colonie et en France[31]. Si pour les Congolais la statue de Brazza reflète le corps du Blanc parti et partiellement rendu, tout comme elle voile-dévoile une violence coloniale apparemment partie et réellement demeurée, pour les Français elle symbolise à la fois la perte de l'empire et la continuité du fantasme de sa possession. Dans les deux cas, elle fonctionne comme un miroir à double face, une poupée convoitée par deux enfants impotents à se penser l'un sans l'autre[32].

On aurait tort de se récrier, de brandir outrages populaires et insultes contre l'érection du colosse colonial à Brazzaville comme preuve que les Congolais, en résistant et en rejetant cet ordre impérial continu, se situent en dehors de lui. Le sacrilège n'est que l'autre face du sacrifice, la désécration, le versant de la consécration. La fureur des iconoclastes, comme le dit Michel Serres (1989), participe toujours de l'institution collective des idoles, toujours lapidées, haïes autant que vénérées. La statue de Brazza est donc un fétiche qui, au-delà du motif phallique, statufie le point de fixation d'un trauma (historique : la conquête, la soumission, la libération), la transgression de la règle (célébrer l'oppresseur) et des désirs aussi intimes

29. Stèle de Gaulle à Brazzaville. École Savorgnan de Brazza à Brazzaville et à Pointe Noire.
30. La statue de Stanley, déboulonnée récemment au Congo-Kinshasa, est peut-être une rare exception. Dans tous les cas, une controverse fascinante se prépare sur la rive gauche du Congo, puisqu'on parle soit de restaurer la statue, soit de la joindre à d'autres reliques coloniales dans le musée national congolais (RDC), en référence explicite au MBz. Katrina Manson, « The disfigured statue of Henry Morton Stanley, we presume », *The Independent,* 19 mars 2010, <www.independent.co.uk/news/world/africa/the-disfigured-statue-of-henry-morton-stanley-we-presume-1923812.html>.
31. Voir Gregory MANN (2006) sur les monuments aux tirailleurs africains sur le sol français, et le mémorial de Fréjus. On peut montrer comment le mémorial de Fréjus est l'inverse symétrique du MBz : représentation des Africains sur le sol français, représentation désincarnée (sans reliques), qui renvoie partiellement, comme le montre Mann, à une nouvelle circulation, celle des immigrants ouest-africains, vivant en France (BERNAULT 2010).
32. Noter comment la taille de la statue la rend quasi-inaccessible, elle ne peut se posséder que par le regard. Seuls les athées du Souverain moderne, comme le suggère Jean-Pierre WARNIER (2010) peuvent peut-être se maintenir dans l'indifférence.

qu'abjects (Freud 1919 ; McClintock 1995 ; Agamben 1998). Elle est ce « joyau » célébré par Bélinda Ayéssa, ce bijou inquiétant (le *unheimliche* de Freud) capable de rassembler ces contradictions, mais surtout capable de capter Français et Congolais dans les rets de sa puissance[33]. Ce miroir en marbre poli, plus qu'un point d'éblouissement ou un phare des Lumières qui séparerait et renvoierait les colonisés au trou, comme le suggère Joseph Tonda, n'est fétiche opérant que dans sa capacité à constituer simultanément Africains et Européens. Si la statue de Brazza est la statue du « commandeur », celle qui renvoie au régime du « commandant » et du « commandement », c'est celle d'un commandement « souverain » qui enserre dans son pouvoir spectateurs et agents, colons et colonisés, Blancs et Noirs, collaborateurs et résistants, puissants et exploités, en ne donnant à ceux-ci aucune marge de duplicité. Je rejoins ici Joseph Tonda contre Achille Mbembe, mais je diverge du premier pour dire que si le souverain moderne existe, il n'existe que simultanément au Sud et au Nord.

Enfin, le plus important de la leçon de la statue et du corps de Savorgnan de Brazza est l'avènement d'une nouvelle économie imaginaire de convergence des fétiches et de la marchandise. L'érection du MBZ souligne non seulement les limites des théories de la biopolitique mais permet de retourner sur elles-mêmes les théories du fétichisme de la marchandise.

De Freud à Bill Brown (2006) en passant par Marc Augé (1988) et Denise Paulme (1984), la réflexion sur le double et la reproduction, le fétiche et l'inquiétant, a montré la connivence qui existe entre objets-substituts inanimés (poupées, fétiches et idoles) et automates (objets mécaniques humanisés dotés d'un mouvement répétitif). Ces derniers, fusion de la machine et de l'idole, semblent à première vue se situer à l'opposé des antiques effigies de pierre[34]. Mobiles, standardisés, produits en masse, ils circulent dans la sphère des marchandises. Aux États-Unis existe par exemple un marché ancien de figurines représentant les Noirs ex-esclaves réifiés dans une série d'objets de collection animés *(collectibles)* (Brown 2006). Tout oppose, apparemment, l'immobilité de la statue de Brazzaville et la mécanique imbécile de ces statuettes, la singularité de la première et la marchandisation des secondes, l'usage ironique et racisant des caricatures noires, petits objets du désir de possession blanc, et la demande, inverse, d'émerveillement des Noirs à la vue de la glorification solennelle proposée par la statue gigantesque. Ces oppositions font signe vers celle, évidente mais trompeuse, entre fétiche (sacré, unique) et marchandises (profanes, reproductibles).

Mais la statue de Brazza montre que ceci n'est qu'un leurre, masqué par l'immense *paper trail* (chemin de papier) qui, de Marx à Agamben, des économistes aux philosophes et aux anthropologues, a glosé sur le caractère

33. Bélinda Ayéssa, « La présence des restes de Brazza au Congo a des enjeux considérables », *op. cit.*
34. Mais pas à seconde vue, puisqu'on sait que les statues et idoles de l'Antiquité étaient souvent articulées et dotées d'une mécanique.

004287 UN19 05-11-10 14:06:43 Imprimerie CHIRAT page 789

fétiche de la marchandise mais n'a jamais cherché à comprendre le caractère marchand du fétiche. Si la statue de Brazza est à la fois un fétiche et une marchandise, c'est qu'il n'y a plus, qu'il n'y a jamais eu, que des marchandises. Agamben (1998 : 98-104)[35] s'arrête au seuil de cette équivalence absolue, effrayante, avec la poupée, objet de l'entre-deux. Mais son analyse, extraordinairement suggestive, ne retourne pas l'axiome dominant qui, depuis Marx, examine le fétichisme de la marchandise sans regarder le caractère marchand du fétiche[36]. La seule discipline à avoir approché cette coïncidence (mais sans entièrement la comprendre) est l'histoire de l'art et de ses marchés, en particulier l'analyse des objets hybrides comme la photographie (Benjamin 1991) et l'art touristique (Steiner 1994). Ces objets nostalgiques, qui, de leur production à leur consommation traversent la sphère de l'échange marchand et de l'authentique (du sacré ou, encore, de l'inéchangable), ces *facticia* qui cherchent à imiter l'unique — le rituel, le sacré, l'authentique — mais demeurent détachés de lui par la vertu de leur multiplication, ont pu être appréhendés plus facilement que d'autres comme participant simultanément d'une « aura » incapturable et d'une « valeur » économique. Mais la statue de Brazza, produite comme un fétiche unique et inaliénable (un fétiche, certes, aux formes hybrides) et investie dès l'origine comme une marchandise, nous délivre de nos hésitations heuristiques[37].

La statue fait bien partie d'un marché[38]. Mais son caractère de fétiche marchand est affirmé ailleurs. D'abord par les théories économiques générales, si on veut bien les relire sous l'angle de la convergence marchandise-fétiche. Pour Simmel, la valeur des marchandises provient non du surplus extrait du travail (Marx), mais uniquement des échanges et du *désir* des consommateurs (Simmel 1906 ; Appudurai 1986). Mieux : pour lui la valeur provient de la résistance de la marchandise à être possédée. Alors que Marx institue le concept de fétichisme de la marchandise pour en montrer le caractère factice et refonder la valeur des objets sur la mesure du travail, Simmel

35. Birgit MEYER (1999) est un bon exemple de ces exoticisations montrant les Africains obnubilés par le caractère fétiche de la marchandise.
36. Joseph TONDA (2005 : 28-31, 141-144), bien qu'il rapproche la « consummation-consommation » du sacrifice, ne fait pas non plus sauter le verrou.
37. Soulignons rapidement, sans avoir le temps de développer ici, que l'hypothèse s'inscrit en faux contre l'école, qui, de Annette WEINER (1992) à Maurice GODELIER (1996) inféode la circulation des dons et l'économie des échanges à l'existence d'objets (sacrés) qui ne circulent pas.
38. Elle a été non seulement construite mais payée, créant entre les gouvermements français, algérien et congolais une dette nouvelle, moteur des transactions gouvernementales évoquées plus haut. Mais ceci ne la distingue pas entièrement du fétiche au sens classique (GODELIER 1996), c'est-à-dire un objet inéchangeable qui permet justement la circulation des produits échangeables. Récemment ce marché s'est étendu à la sphère judiciaire, la famille de Brazza ayant décidé de poursuivre le Congo en justice pour non-respect des engagements pris lors de l'inhumation. « Des descendants de Savorgnan de Brazza poursuivent le Congo en justice », 6 février 2010, <www.mwinda.org/index.php?view=article&catid=85%3>.

004287 UN19 05-11-10 14:06:43 Imprimerie CHIRAT page 790

montre donc que la valeur d'échange est indissociable du désir (voir aussi Geffray 2001). Elle participe donc profondément de l'imaginaire du fétiche. En cela, le colosse de Brazzaville n'est nullement la première pierre d'un ordre neuf. Il est une marchandise, un fétiche commodifié, non seulement parce que toutes les marchandises sont des fétiches mais parce que tous les fétiches sont des marchandises[39].

L'imaginaire français et congolais du MBZ confirme l'hypothèse. D'un côté, la trivialisation du corps mort de l'explorateur, la matérialité presqu' obscène de son déterrement, du transfert par cargo aérien et du déménagement dans la crypte, rappelle le caractère insupportablement charnel, matériel, de ce que les Européens ont toujours redouté dans le régime du fétiche — tout en lui obéissant, tout en l'opérant, tout en accusant les Africains d'oublier dans la chair la transcendance d'un ordre universel. La rumeur congolaise affirme aussi le caractère fétiche du monument, et les sacrilèges dont elle le menace ne représentent que le côté obscur de la consécration[40]. Mais à Brazzaville la rue a toujours soupçonné que la non remplaçabilité de la statue et sa mise à distance hors de la possession individuelle n'étaient qu'un leurre, et que Sassou utiliserait les os.

Le corps de Brazza, à la fois fétichisé, sacralisé et commercialisé ouvre donc un espace d'indécision et d'incertitude où peut se penser la transformation des économies symboliques en Afrique et en Occident. Pour moi, c'est l'indécidabilité du statut des os et de la pierre sculptée, de la position de ces objets corporels (ou de ces fétiches charnels) et de leur statut de fétiches ou de marchandises, qui est le nouveau rapport à penser, un rapport entre

39. Cette nouvelle économie est un vieil événement en Afrique centrale. Voir la distribution, par exemple, de statuettes aux adeptes de la secte N'Gaull (de Gaulle) à Port-Gentil en 1951 (« Note d'information sur la recrudescence de la secte N'Gaull, 20 mars 1951 », Centre des archives d'outre-mer, 5D64). De même, la confection industrielle de statues saint-sulpiciennes de la Vierge et du Christ acheminées dans les colonies pour y être consacrées en grottes et autres calvaires mystiques. Aujourd'hui, la production de masse de statuettes en bois commun vendues sur les étals des marchés brazzavillois ou librevillois, qu'on compose en médicaments par la suite, (le *nganga* remplissant la cavité de leur ventre ouvert), montre la continuation de l'imbrication de l'économie thérapeutique et marchande, mais aussi la coïncidence entre fétiche et marchandise.

40. Le sens originel du mot sacrilège, en effet, était de « dérober les objets sacrés ». *sacrilegium* désigne le vol dans un temple. Il est formé par les termes *sacrare,* et *legium,* de *legere,* action de recueillir, présente dans la racine du moderne « lire » (REY 2000). Ainsi les historiens et les sociologues sont aussi les adorateurs scripturaires du colosse réincarné. Pour quelques exemples des menaces congolaises ; « [ces ossements pourris] seront jetés dans le fleuve un jour par le peuple congolais », Hennerick, 1er octobre 2006 ; « Il faudrait juste démolir le buste de ce colon, et renvoyer ses ossements ainsi que ceux de sa femme et de sa progéniture », Mounari, 2 octobre 2006 ; « La honte et l'humiliation [...] ne se cicatriseront qu'une fois les restes [du violeur] de Brazza seront réduits en cendres et jetés dans les torrents de l'Alima », Oyere Eyoka Aubière, 6 octobre 2006, <www.mwinda.org/frum/reaction234/affichage1.php>.

004287 UN19 05-11-10 14:06:44 Imprimerie CHIRAT page 791

les hommes et les choses (Agamben 1998 : 85) qui n'est jamais fixé et reste toujours un enjeu historique, dont la colonie fut l'un des terrains de bataille majeurs[41].

L'hypothèse que j'avance ici de la convergence, voire de la coïncidence entre fétiches et marchandises, n'est possible que si l'on accepte que poser l'axiome du caractère marchand des fétiches n'est pas la même chose que de penser le fétichisme de la marchandise. Il ne s'agit pas non plus de suivre le président De Brosses et ses successeurs, pour qui l'Afrique est la terre du tout économique, l'endroit où toute valeur se réduit et se noie dans le culte de l'objet matériel (Pietz 2005 : 68). Mais il s'agit de voir, au-delà de l'erreur racisante, que les Lumières suivaient une intuition fondatrice. Le fétiche pour l'Occident c'est, en dernière analyse, l'objet qui déploie une vérité insoutenable : que si les marchandises, comme nous l'avons appris *ad nauseam,* se donnent aux consommateurs comme des fétiches, tous les *sacra* ne sont, au fond, que des marchandises. Donc, aussi, le corps humain. Au-delà de Foucault, au-delà de la biologisation du corps, au-delà de sa resacralisation et de son objectification, le corps est une marchandise tout simplement parce qu'il est un fétiche.

Le fétichisme charnel est donc un régime où le corps devient indistinct d'une chose. Mais à l'inverse des théories courantes, non pas parce que le corps serait brutalement marchandisé par le capitalisme, ou aurait été médicalisé comme entité organique par la biopolitique. Au contraire, le corps est confondu avec une chose au moment même où il redevient un fétiche et participe du sacré. Parce que les *sacra* et les fétiches, historiquement, ont toujours été partie prenante de la sphère des échanges marchands, c'est donc en tant que fétiche, aussi, que le corps est chosifié. Du coup, une question immense s'ouvre à nous : d'où provient la valeur irréductible du corps et du fétiche, l'aura résiduelle du sacré qui imprègne notre conscience du corps humain et de la personne, si celle-ci n'est pas pur songe ? Gageons que pour explorer cette énigme, il faudra retourner en colonie.

Département d'Histoire, Université du Wisconsin, Madison, États-Unis.

41. Comme aujourd'hui l'indécidabilité du pouvoir de ce que les Congolais et les Gabonais appellent « la chose », dans les fétiches, les images, les statues et les photographies (BERNAULT 2009).

BIBLIOGRAPHIE

AGAMBEN, G.

1997 *Homo Sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue,* Paris, Éditions du Seuil.

1998 *Stanze,* Paris, Payot & Rivages.

APPADURAI, A.

1986 *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective,* Cambridge, Cambridge University Press.

AUGÉ, M.

1988 *Le Dieu Objet,* Paris, Flammarion.

BAYART, J.-F.

1999 « L'Afrique dans le monde : une histoire d'extraversion », *Critique internationale,* 5 : 97-120.

BENJAMIN, W.

1991 *Écrits français,* Paris, Gallimard.

BERNAULT, F.

1996 *Démocraties ambiguës en Afrique centrale. Gabon, Congo-Brazzaville 1940-1965,* Paris, Karthala.

1999 *Enfermement, prisons et châtiments en Afrique, XIX^e^-XX^e^ siècles,* Paris, Karthala.

2005 « Économie de la mort et reproduction sociale au Gabon », in O. GOERG & I. MANDE (dir.), *Mama Africa : Hommage à Catherine Coquery-Vidrovitch,* Paris, L'Harmattan : 203-218.

2006 « Body, Power and Sacrifice in Equatorial Africa », *Journal of African History,* 47 : 207-239.

2009 « La chair et son secret. Transfiguration du fétiche et incertitude symbolique au sud-Gabon », *Politique africaine,* 115 : 99-122.

2010 « Colonial Bones : The 2006 Burial of Savorgnan de Brazza in the Congo », *African Affairs,* 109 (436) : 367-390.

BOURDIEU, P.

1965 *Un art moyen. Essai sur les usages sociaux de la photographie,* Paris, Éditions de Minuit.

BROWN, B.

2006 « Reification, Reanimation, and the American Uncanny », *Critical Inquiry,* 32 : 175-207.

BROWN, P.

1981 *The Cults of the Saints : Its Rise and Function in Latin Christianity,* Chicago, Chicago University Press.

CAROL, A.

2010 « Projet scientifique du programme de recherche CoRPS », <www.necrolog.hypotheses.org/a-propos/projet-scien>.

CONRAD, J.

1902 « Heart of Darkness » ?, in J. CONRAD (ed.), *Youth : A Narrative ; and Two Other Stories,* London, J. M. Dent & Sons, Ltd.

DE BOECK, F.

1998 « Beyond the Grave : History, Memory and Death in Postcolonial Congo/ Zaïre », in R. WERBNER (ed.), *Memory and the Postcolony. African Anthropology and the Critique of Power,* London-New York, Zed Books.

DIKÖTTER, F. (dir.).

2007 *Cultures of Confinement : A Global History of the Prison in Asia, Africa, the Middle-East and Latin America,* London, Christopher Hurst.

ENGLEBERT, P. & RON, J.

2004 « Primary Commodities and War. Congo-Brazzaville's Ambivalent Resource Curse », *Comparative Politics,* 37 (1) : 61-81.

FASSIN, D.

2009 « Another Politics of Life is Possible », *Theory, Culture and Society,* 26 (5) : 44-60.

FASSIN, D. & MEMMI, D.

2004 « Le gouvernement de la vie, mode d'emploi », in D. FASSIN & D. MEMMI (dir.), *Le gouvernement des corps,* Paris, Éditions de l'EHESS : 9-33.

FOUCAULT, M.

1976 *Histoire de la sexualité.* 1. *La volonté de savoir,* Paris, Gallimard.

1997 *« Il faut défendre la société ». Cours au Collège de France, 1976,* Paris, Gallimard, Éditions du Seuil.

FREUD, S.

1919 *L'inquiétante étrangeté (Das Unheimliche),* <http://www.ac-grenoble.fr/ PhiloSophie/file/freud_etrangete.pdf>.

GEARY, P.

1978 *Furta Sacra : Thefts of Relics in the Central Middle Ages,* Princeton, NJ, Princeton University Press.

GEFFRAY, C.

2001 *Trésors. Anthropologie analytique de la valeur,* Strasbourg, Arcanes.

GODELIER, M.

1996 *L'énigme du don,* Paris, Arthème Fayart.

GRUÉNAIS, M.-É., MOUNDA-MBAMBI, F. & TONDA, J.

1995 « Messie, fétiches et luttes de pouvoir entre les grands hommes du Congo démocratique », *Cahiers d'Études africaines,* XXXV (1), 137 : 163-194.

HARMS, R. W.

1981 *River of Wealth, River of Sorrow. The Central Zaire Basin in the Era of the Slave Trade, 1500-1891,* New Haven, Yale University Press.

LESTRINGANT, F.

1996 *Une Sainte Horreur, ou le voyage en Eucharistie, XVI^e^-XVIII^e^ siècle,* Paris, PUF.

MANN, G.

2006 *Natives Sons, West African Veterans and France in the Twentieth Century,* Durham-London, Duke University Press.

MARY, A.

1999 *Le défi du syncrétisme. Le travail symbolique de la religion d'eboga (Gabon),* Paris, Éditions de l'EHESS.

MBEMBE, A.

2003 « Necropolitics », *Public Culture,* 15 (1) : 11-40.

2004 « Essai sur le politique comme forme de la dépense », *Cahiers d'Études africaines,* XLIV (1-2), 173-174 : 151-192.

MCCLINTOCK, A.

1995 *Imperial Leather. Race, Gender and Sexuality in the Colonial Context,* New York-London, Routledge.

MEYER, B.

1999 « Commodities and the Power of Prayers : Pentecostalist Attitudes Towards Consumption in Modern Ghana », in B. MEYER & P. GESCHIERE (eds.), *Globalization and Identity,* Oxford, Blackwell : 155-165.

NOUVELLE REVUE DE PSYCHANALYSE

1970 « Objets du fétichisme », 2, automne, Paris, Gallimard.

OZOUF, M.

1984 « Le Panthéon », in P. NORA (dir.), *Les lieux de mémoire,* vol. 1, Paris, Gallimard : 139-196.

PAULME, D.

1984 *La statue du commandeur,* Paris, Le Sycomore.

PIETZ, W.

2005 *Le fétiche. Généalogie d'un problème,* Paris, Kargo & L'Éclat.

PRETYNA, A.

2002 *Life Exposed : Biological Citizenship after Chernobyl,* Princeton, Princeton University Press.

RANGER, T.

1987 « Taking Hold of the Land : Holy Places and Pilgrimages in Twentieth Century Zimbabwe », *Past and Present,* 117 : 158-194.

REY, A. (dir.)

2000 *Dictionnaire historique de la langue française,* Paris, Dictionnaire Le Robert.

SCHATZBERG, M. G.

2001 *Political Legitimacy in Middle Africa. Father, Family, Food,* Bloomington, Indiana University Press.

SCHEPER-HUGUES, N.

2000 « The Global Traffic in Human Organs », *Current Anthropology,* 41 (2) : 1-22.

SCHEPER-HUGHES, N. & WACQUANT, L. (eds.).

2003 *Commodifying Bodies,* London, Sage Publications.

SERRES, M.

1989 *Statues. Le second livre des fondations,* Paris, Flammarion.

SHERMAN, D.

1999 *The Construction of Memory in Interwar France,* Chicago, University of Chicago Press.

SIMMEL, G.

1906 *The Philosophy of Money,* London, Routledge ; Boston, Kegan Paul.

STEINER, C.

1994 *African Art in Transit,* Cambridge, Cambridge University Press.

TOBIA-CHADEISSON, M.

2000 *Le fétiche africain. Chronique d'un « malentendu »,* Paris, L'Harmattan.

TONDA, J.

2002 *La guérison divine en Afrique centrale (Congo, Gabon),* Paris, Karthala.

2005 *Le Souverain moderne. Le corps du pouvoir en Afrique centrale (Gabon, Congo),* Paris, Karthala.

2009a « Omar Bongo Ondimba, paradigme du pouvoir postcolonial », *Politique africaine,* 114, <http://www.politique-africaine.com/numeros/pdf/conjonctures/114126.pdf>.

2009b « Les 5 "S" du système », *Politique africaine,* 11 : 123-136.

VANSINA, J.

1973 *The Tio Kingdom of the Middle Congo : 1880-1892,* Oxford-London-New York, Oxford University Press.

VAUGHAN, M.

1991 *Curing Their Ills : Colonial Power and African Illness,* Stanford, Stanford University Press.

VERDERY, K.

1999 *The Political Lives of Dead Bodies : Reburial and Postsocialist Change,* New York, Columbia University Press.

WARNIER, J.-P.

2008 « Les politiques de la valeur », *Sociétés politiques comparées,* 4, <www.fasopo.org>.

2010 « Discussion sur Joseph Tonda, le Souverain moderne, conférence de la Giraf », papier non publié.

WEINER, A.

1992 *Inalienable Possessions : The Paradox of Keeping-while-Giving,* Berkeley, University of California Press.

YENGO, P.

2006 *La guerre civile du Congo-Brazzaville, 1993-2002 « Chacun aura sa part »,* Paris, Karthala.

ZINOMAN, P.

2001 *The Colonial Bastille : A History of Imprisonment in Vietnam, 1862-1940,* Berkeley, University of California Press.

RÉSUMÉ

Le mémorial pour Savorgnan de Brazza au Congo ouvre de nombreuses questions qui ne se limitent pas aux politiques néo-coloniales de la France (et du Congo) dans cette région de l'Afrique équatoriale. Cet article retrace les principaux enjeux politiques du transfert des restes de l'explorateur au Congo avant de s'interroger sur le statut du corps humain dans les manœuvres des États modernes et sur le rôle des fétiches occidentaux et africains. Il en profite pour critiquer les interprétations classiques de la biopolitique (Foucault), de la notion de sacré appliquée à la personne humaine (Agamben), et du sacré comme inéchangeable (Godelier et Warnier). En conclusion, c'est la notion même de fétichisme de la marchandise (Marx) qui est critiquée et étendue à une théorie nouvelle : celle du caractère marchand des fétiches.

ABSTRACT

Something's Rotten in the Post-empire. Fetish, Body and Commodity in the Memorial of Brazza in Congo. — The Memorial for Savorgnan de Brazza in Congo-Brazzaville opens up numerous questions that transcend the neocolonial politics at bay between France and the Congo. This article examines some of the main political meanings of the explorer's remains' transfer to the Congo, before questioning the

role of the human body as a fetish in modern politics. In doing so, the author discusses the conventional interpretations of biopolitics (Foucault), of the sacred status of people (Agamben), and of the idea of the sacred as belonging to the sphere of the non-exchangeable (Godelier and Warnier). Finally, she criticizes and extends the theory of commodity fetishism (Marx) by showing that fetishes themselves have always been produced and exchanged as commodities.

Mots-clés/*Keywords :* Congo-Brazzaville, Savorgnan de Brazza, biopolitique, corps, fétiche, marchandise, Mausolée Brazza, mort, parenté, sacrifice, valeur/*Congo-Brazzaville, Savorgnan de Brazza, biopolitics, body, fetish, commodity, Brazza mausoleum, death, kinship, sacrifice, value.*

004287 UN19 05-11-10 14:06:45 Imprimerie CHIRAT page 798